

Silva, Bruna Avila da; Fernandez Vaz, Alexandre

Para uma teoria crítica da sociedade hoje: A questão da experiência

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

Silva, B.; Fernandez Vaz, A. (2014). Para uma teoria crítica da sociedade hoje: A questão da experiência. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4518/ev.4518.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Para uma teoria crítica da sociedade hoje: A questão da experiência¹

Bruna Avila da Silva

Mestranda – PPGE – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
E-mail: buavila@gmail.com

Alexandre Fernandez Vaz

Doutor pela Leibniz Universität Hannover, Professor da UFSC
Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
E-mail: alexfvaz@uol.com.br

Resumo

O presente trabalho se propõe a pensar as condições de possibilidade de uma teoria crítica no contemporâneo, considerando, em especial, o conceito de experiência social. Isso implica, compreender no que consiste a crítica e como é possível rearticular a experiência a partir dela, exigindo-se uma abordagem epistemológica que assuma as contradições e a complexidade social como um dos eixos da produção de conhecimento sociológico, somente possível quando desfeita a divisão estrita e em seu lugar postulada uma relação dialética entre sujeito e objeto. Esta pode permitir uma forma de subtrair-se à (não) experiência do “sempre-igual”, a qual o sujeito (ou o que dele restou) encontra-se submetido no capitalismo, propondo uma perspectiva crítica com pretensões de contrapor-se à ideologia e aos ardis reificadores do contemporâneo. Neste sentido coloca-se a presença do mito e sua crítica, tal como Adorno a realizou nos marcos de uma dialética do esclarecimento. Com esse intuito percorremos importantes aspectos do pensamento de Adorno, como a relação entre sujeito e objeto, teoria e práxis, a própria Sociologia como a formulou, todos temas articuladores interpretativos da experiência social. Com isso procuramos uma crítica capaz de desmistificar o existente e de anunciar uma outra experiência social.

Introdução:

Uma das críticas centrais da Teoria Crítica da Sociedade se dirige às formas de vida no capitalismo, a como este modo de produção organiza a experiência social. Cabe então

¹O texto se inscreve no Programa de Pesquisas Teoria Crítica, Racionalidades e Educação (IV), financiado pelo CNPq.

perguntar sobre as condições de possibilidade da experiência no contemporâneo, assim como o lugar que ela ocupa na obra de Theodor W. Adorno e seus pares Max Horkheimer e Walter Benjamin. De uma forma geral, esses autores apontam a impossibilidade da experiência sob o capitalismo, como é o caso de Adorno em *Notas marginais sobre teoria e práxis* (1966/1995a), *Educação após Auschwitz* (1966/1995b), *Minima Moralia* (1951/2008a), bem como de Benjamin em *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936/1994), *Sobre alguns temas e Baudelaire* (1939/1989), *Infância berlinense* (1950/1995), e de Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937/1980) e no primeiro capítulo de *Dialektik der Aufklärung, “O conceito de esclarecimento”* (1947/1985).

Para esses autores a impossibilidade da experiência circunscreve-se em um tempo histórico, o da ordenação social capitalista, ou seja, a sociedade administrada organiza a experiência social a partir de sua atrofia, sendo a crítica necessária tanto para o entendimento quanto para a superação deste estado de coisas. Para Horkheimer (1980), por exemplo, a experiência no sentido tradicional da teoria seria impossível, pois o cientista tradicional incorpora-se na organização social e desempenha sua função na reprodução destas relações.

Para Adorno a possibilidade de experiência reside na possibilidade da crítica que implica em uma nova abordagem epistemológica da relação entre sujeito e objeto, teoria e práxis: o pensamento dialético. Neste sentido, apresentaremos a problemática da experiência em Theodor W. Adorno a partir de três eixos. Num primeiro momento, perguntamos no que consiste a crítica, com quem essa teoria crítica dialoga, contra quem ela se posiciona. Logo após estruturamos dois outros eixos da crítica imanente de Adorno, na qual uma nova postura epistemológica é necessária para criticar o constante processo de coisificação da consciência promovido pela sociedade administrada, para qual a resposta é possível somente compreendendo a relação dialética entre teoria e práxis, sujeito e objeto. Portanto, procuremos aqui apresentar, mesmo que de maneira sucinta e breve, como a relação entre teoria e práxis suscita para Adorno pensar em formação (*Bildung*) na sociedade capitalista, bem como a relação entre sujeito e objeto implica conceber um sujeito histórico. Esse movimento é necessário para compreender uma importante preocupação de Adorno sobre seu tempo, sobre a experiência e a espontaneidade nessa ordenação social, e sobre o lugar do pensamento nessa sociedade. Pensar em experiência para Theodor W. Adorno requer pensar naquilo que causou sua impossibilidade no desenvolvimento do processo histórico, a perda da espontaneidade e imposição da repetição e do “sempre-igual”, momento que culmina com a modernidade e o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

1. Sobre a Sociologia e a crítica

“(...) quanto mais se compreende a sociedade, tanto mais difícil é tornar-se útil nesta sociedade.” (ADORNO, 2008b, p.47).

Essa frase de Adorno proferida em 1968 durante o curso de Introdução à Sociologia na Universidade de Frankfurt pode ser desdobrada em importantes aspectos que são próprios da Sociologia. A tentativa de compreensão daquilo que está por trás dos fenômenos sociais, a essência em contrapartida da aparência, conduz, como aponta Adorno (2008b), àqueles que pretendem se dedicar a esta carreira, a relações tensas entre as aspirações frente à atividade sociológica entre a orientação intelectual e a intenção de se querer útil nessa sociedade, em responder aos anseios práticos que exigem a realidade. Essa tensão manifesta na Sociologia, para aqueles que se preocupam com a relação entre o conhecimento sociológico e o posicionamento do sociólogo na sociedade, representa para Adorno, e a teoria que ele desenvolve, uma concepção no interior da qual se compreende a contradição como constituinte do próprio objeto do conhecimento sociológico. Para a Teoria Crítica é preciso abandonar a noção de que a sociedade possa ser traduzida de uma forma homogênea (Adorno, 2008b). Para compreender como surge essa teoria e com quem ela debate suas concepções acerca da Sociologia, é importante expor aqui, mesmo que brevemente, o contexto de surgimento da Sociologia como ciência, para compreender a discussão acerca da produção do conhecimento nas Ciências Sociais, sobre a qual escrevem os principais autores, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse, considerados o núcleo central da primeira geração da Escola de Frankfurt.

A Sociologia, é uma ciência moderna, cuja paternidade é atribuída a Augusto Comte no século XVIII, ainda que assuma-se como ciência somente no século seguinte. Que existe uma íntima relação entre a Sociologia e a história do pensamento social é inegável, no entanto, não é possível dizer que há uma continuidade, mas talvez distinção, no qual o surgimento da Sociologia pode ser interpretado, segundo Raymond Aron (2009), em conjunto com as transformações na vida social provocadas pelo surgimento da sociedade industrial capitalista, como uma espécie de ciência do tempo. Ou nas palavras de Sell “como qualquer ciência ela não é fruto do acaso, mas responde às necessidades dos homens de seu tempo.” (2002, p.17).

A Sociologia inaugura uma nova ciência da sociedade que a distingue do pensamento social anterior, o qual fornece a ela os principais elementos para sua existência. Para Sell (2002), o surgimento da Sociologia pode ser compreendido a partir de dois importantes aspectos a que ele denomina de 1) “fatores histórico-sociais”, que compreendem três marcos importantes: revolução industrial, revolução francesa e revolução científica; e 2) “fatores epistemológicos”, responsáveis pela origem da Sociologia. Esse segundo aspecto diz respeito ao clima intelectual no qual a Sociologia surge e é inserida, em que a questão do método da ciência moderna, chamado de *método experimental*, ganha enorme peso. Mesmo que não haja concordância entre os epistemólogos, ele é considerado marca da ciência moderna. Segundo a análise de Sell (2002, p.25) ele pode ser sintetizado em quatro principais aspectos que norteiam o procedimento científico metodológico: *observação dos fenômenos* da realidade da natureza ou comportamento humano; *constituição de hipóteses* cujo objetivo é explicar as causas e razões do fato observado; *experimentação*, importante momento no qual se encontram os dois primeiros momentos da pesquisa, testando as hipóteses com aquilo que considerou as suas causas, confirmando ou negando tais hipóteses; *generalizações*, no qual as hipóteses confirmadas são consideradas verdades, e desse caso particular verdadeiro pode-se deduzir que a explicação estende-se a todos os outros casos iguais.

A questão do método inaugura-se como critério de verdade das teorias no campo científico. Que as preocupações acerca da vida social não era nada novo na história, que a filosofia fora extremamente importante para o desenvolvimento das principais obras, que das obras de Saint-Simon, Kant, Hegel, Montesquieu, Vico surgiram importantes trabalhos como os de Comte, Marx e Spencer, e que a famosa noção de progresso desenvolvida pela Filosofia da História permeou importantes questões do pensamento sociológico (Bottomore, 2002), disso sabemos. No entanto, quando a Sociologia surge com uma proposta científica, afasta-se do pensamento filosófico que deu base para o seu surgimento, por isso, com uma nova abordagem sobre os fatores sociais ela inaugura também uma nova área de conhecimento. Foi grande a convicção, dos muitos que se aventuraram nessa área, de que o método das Ciências Naturais, o método experimental, poderia ser estendido às Ciências Sociais, e de que os fenômenos sociais poderiam ser medidos e catalogados.

A Sociologia surge em um contexto científico específico e é introduzida nessa tradição do pensamento, inserida nos paradigmas das ciências naturais, e quando tem a pretensão de se afirmar como ciência cujo objeto de estudo são as relações sociais, os fenômenos sociais, o homem em relação, algo que até então não era comum, ela utiliza e mobiliza códigos,

símbolos e vocabulários de um arcabouço teórico do conhecimento específicos do seu tempo, cuja marca é a do positivismo, especialmente no século XIX. É preciso lembrar que o primeiro movimento daqueles que se dedicaram às Ciências Sociais, à Sociologia, tinha a necessidade de se afirmar teoricamente e cientificamente, e para tanto era preciso demonstrar rigormetodológico como um importante aspecto que confere ao procedimento sua cientificidade.

É justamente esse parâmetro científico que se instaura no surgimento das Ciências Sociais que Horkheimer (1980) critica nos anos 1930 com a pergunta, “o que é teoria?”, no famoso ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, ao indagar pela historicidade dos procedimentos científicos adotados das ciências naturais e questionar a noção de teoria que se instaura hegemonicamente desde o princípio da Sociologia. É neste ensaio que irá delinear alguns pontos do que mais tarde ficou conhecido como “Teoria Crítica da Sociedade”, em oposição àquilo que foi denominado por ele de “teoria tradicional”. Horkheimer escreve sobre o contexto intelectual de produção teórico-científico predominante naquele momento histórico, sobre o positivismo e a lógica formal, suas premissas científicas acerca do método e das formas de conhecer. Sua intenção é demonstrar como se desenvolveu juntamente ao pensamento filosófico a noção de um método científico e um conceito de teoriano qual a premissa é de que tudo possa ser analisado e estudado pelo manejo de um método que vai se tornando cada vez mais um processo de calculabilidade matemática: “Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional.” (HORKHEIMER, 1980, p.121). Quando Horkheimer fala em “teoria tradicional” não significa que para ele exista somente uma forma de se fazer teoria, mas que as então existentes, que iam do empirismo ao fenomenológico, podiam ser sintetizadas por uma relação entre sujeito e objeto na qual a exteriorização do objeto conduz à máxima do sujeito doador de sentido, em que “tem-se sempre, de um lado, o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto (*Sachverhalt*) que deve ser substituído por esse saber subsumir, isto é, este estabelecer a relação entre a mera percepção ou constatação e a ordem conceitual do nosso saber chama-se explicação teórica.” (HORKHEIMER, 1980, p.120). Essa relação entre sujeito e objeto pode ser compreendida, segundo a crítica da economia política, como uma repercussão da forma de organização da vida social pautada por um processo produtivo, ou seja, o procedimento científico assemelha-se na forma de conhecer com o processo de divisão do trabalho. A maneira com que o cientista lida com a sua profissão segue as regras de uma ordenação social em que a separação estrita entre sujeito e

objeto, e as etapas do método científico e “a maneira pela qual as partes são separadas ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas passam despercebidas e outras são destacadas, [tudo isso] é igualmente resultado do moderno modo de produção (...)” (HORKHEIMER, 1980, p.125).

Ora, compreender o entrelaçamento entre o conceito de teoria, o fazer ciência, com o modo de produção capitalista é somente possível depois de Marx, depois da análise cujo ponto crucial é o exercício da crítica à economia política. A crítica marxiana começa na mercadoria. Para Horkheimer (1980), assim como para os frankfurtianos de forma geral, essa foi uma das grandes contribuições de Marx à análise social: a crítica e os desdobramentos que ela possibilitou. No entanto, ela só se torna possível na medida em que a relação entre sujeito e objeto é pensada a partir de uma relação dialética. Para tal projeto, o crítico de antemão deve duvidar das coisas dadas, a ele interessa desvendar como se dão os processos nessa ordenação social, a dúvida e o questionamento devem conduzir à desnaturalização das relações sociais. O trabalho do crítico se diferencia do cientista tradicional que aceita seu papel na divisão social do trabalho, como cientista profissional, reproduzindo assim a vida social tal como é dada no capitalismo. Por isso, os conceitos adotados pela Teoria Crítica são críticos a essa forma de produção da vida social.

Em meu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” apontei a diferença entre dois métodos gnosiológicos. Um foi fundamentado no *Discours de la Méthode* [Discurso sobre o Método], cujo jubileu de publicação se comemorou neste ano, e o outro, na crítica da economia política. A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. – A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não são para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ele. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder. (Max Horkheimer, 1980, p155.)

Sob essa perspectiva do pensamento crítico, retomamos a frase inicial de Adorno, procurando desenvolvê-la em outro sentido, pensando que a dificuldade reside na própria intenção em tornar a Sociologia, ou o impulso sociológico de compreensão, em algo útil nesta sociedade. Ou seja, a própria perseguição do objeto sociológico conduziria ao afastamento, quase proporcional, desse “tornar-se útil”, porque antes mesmo a proposta de utilidade é

marca de uma mentalidade pragmática e utilitária característica dessa sociedade capitalista a qual a Sociologia crítica se opõe. Portanto, a Sociologia, de antemão, não pode ser submetida ou atrelada a um pensamento que se quer útil para uma lógica de uma sociedade administrada, cuja centralidade não é nada mais nada menos do que a produção de mercadorias. Processo que se coloca à frente de qualquer tentativa de emancipação humana, ou seja, que se coloca ao lado do processo de alienação. Fazer Sociologia seria então o exercício de um pensamento sociológico, na linha de uma *imaginação sociológica*, como escreve Wright Mills (1975), ou como ilustra Adorno (2008b), ela desempenha um papel que tenta compreender a alienação. Nesse sentido, a dificuldade não reside apenas em se fazer útil, mas antes disso, o próprio tentar ser útil corrompe a atividade sociológica, já que esta implicaria numa oposição à toda lógica utilitarista e pragmática da sociedade administrada.

Essa concepção da Sociologia expressa a própria situação do pensamento nesta sociedade, que se encontra muitas vezes submetido, portanto corrompido, a uma mentalidade pragmática e utilitária, símbolo e marca de uma configuração comprometida com a reprodução social. O domínio exercido pela utilidade nesta sociedade condena qualquer intenção de um pensamento “descomprometido”, ou comprometido com algo que está posto fora dessa lógica. Não se defende aqui um idealismo, mas um pensamento que não se proponha à utilidade nos termos da lógica pragmática, mas que antes de tudo se coloque frente a ela.

2. Sobre a relação teoria e práxis: o episódio de 68, Adorno e os estudantes e a semiformação

Sobre essa questão da utilidade do pensamento, recorreremos ao famoso ano de 1968, conhecido mundialmente pelas insurgências juvenis e aquilo que Eric Hobsbawm chamou de *revolução cultural*, as tensões entre pensamento crítico e pensamento tradicional, à la Horkheimer, ganharam corpo nas discussões e ações estudantis.

Impulsionado pelos acontecimentos da Alemanha na década de 1960, quando muitos se deixam levar ao impulso prático (ADORNO, 1995a), levados pelo ritmo do capitalismo tardio (ADORNO, 2008b), a volta ao pensamento poderia consistir em um ato de resistência. Nisso aposta Adorno. A crítica tecida pelo filósofo é sobre o lugar do pensamento, da teoria, em uma sociedade em que reina o pragmatismo, na qual a ação e a prática emergem como

esfera principal. Nessa sociedade, escreve Adorno, a relação entre teoria e práxis se dá pela submissão da teoria à prática, e esse movimento não se promove apenas pela mentalidade utilitarista e pragmática, mas também aqueles que se julgam contrários a esse movimento acabam por incorporar-se à necessidade do agir, sacrificando o pensar.

Adorno (1966/1995a) em seu ensaio *Notas marginais sobre teoria e práxis* sintetiza as considerações acerca da relação teoria e práxis que serão desenvolvidas em uma de suas obras mais importantes, *Dialética Negativa* (1966). No entendimento de Adorno, a submissão da teoria à prática é produto de uma profunda irreflexão, pois ao se estabelecer a primazia da práxis estaria ela condenada à própria impossibilidade de uma práxis verdadeira. Primeiramente porque se esquecem aqueles que exigem a ação de que todo e qualquer pensamento possui em si um impulso prático, que o pensamento é a grande arma para a emancipação, pois somente ele pode deter-se sobre a realidade e conduzir a uma crítica refletida e esclarecida sobre ela. A prática, isoladamente, é incapaz de manter esse momento de afastamento e interpretação da realidade, pois se encontra comprometida com sua utilidade e esquecida de seu conteúdo. No entanto, não se pode atribuir ao pensamento uma utilidade, já que esta seria também sua sentença; o pensamento deve possuir o fim em si mesmo e não para fora dele. A frase de Marx, datada (1845) e circunscrita historicamente, “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern*” é tratada como aversão à teoria tão presente no pensamento moderno, no entanto, é essa própria aversão que leva à fragilidade da práxis, ou falsa práxis. Esquecem ainda que para poder transformar o mundo é antes necessário realizar uma profunda compreensão dele, sem isso não teremos condições nem de enxergar as possibilidades de transformação e as formas para tal.

Esse movimento que faz com que até mesmo o pensamento que se acredita contrário, ou em oposição à lógica do capital, acabe por adotar o mesmo ritmo do social, como as acusações e os anseios pela prática antes de tudo demonstrados por alguns estudantes alemães em 1968 e na revolta que se estabeleceu também contra a Universidade de Frankfurt. Esse movimento é o próprio movimento da sociedade moderna na qual estão inscritos, e é possível compreendê-los como parte de um mesmo impulso do tempo em que se constituem como expressão do *Zeitgeist*. A ciência também se submete a esse processo na busca pelo esclarecimento na vã tentativa de livrar o homem do medo e da dominação mítica, e submetê-lo a essa mesma dominação. No ensaio “O Conceito de Esclarecimento”, presente no livro “*Dialética do Esclarecimento*” (1944/1947), Horkheimer e Adorno argumentam que tanto o

mito desencadeia um processo no qual o fim é o esclarecimento, quanto o esclarecimento por mais que tente se distanciar, também veste a roupagem mitológica pela crença em seu método e sua intenção de conhecer e desvendar as verdades da natureza, de reduzir tudo a uma calculabilidade do mundo e à pretensão de que tudo possa ser testado, experimentado e verificado a partir das leis matemáticas. A repetição, presente já nos rituais da forma mítica no qual o feiticeiro repete exatamente o mesmo procedimento ritualístico para atingir o seu propósito, assume uma nova proporção quando a sacralidade mítica do eleito é desfeita na ciência, quando no laboratório da lógica formal tudo é apenas um exemplar. Assim, no método científico da lógica formal se petrificam as mesmas formas ritualísticas em que “As múltiplas afinidades entre entes são recalcadas pela única relação entre sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22).

O iluminismo impõe a repetição de uma circularidade e com isso recai no próprio princípio mítico a qual se opõe. O “acontecer como repetição” reduz tudo a uma igualdade abstrata em que o que poderia ser diferente não é, pois repete. Essa abstração das qualidades coage também a formação humana à conformação; o homem por mais distinto do outro, torna-se cada vez mais igual aos outros, algo possível somente nesse processo em que se abstrai as especificidades, coisa que no mito de certa forma ainda permanece, pois o escolhido possui uma unicidade, desfeita, no entanto, miticamente no iluminismo de forma a permitir a separação, o distanciamento entre sujeito e objeto. Aqui reside o problema da práxis, ou a existência da falsa práxis. Ao sujeito é negada a própria experiência, pois encontra-se submetido à circularidade da repetição mecânica do social, e quando ao tentar sair dela por meio da prática, apenas a reforça e a reitera como mecanismo de sua própria dominação.

O que, desde então, vale como o problema da práxis, e hoje novamente se grava na questão da relação entre teoria e práxis, coincide com a perda da experiência causada pela racionalidade do sempre igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada e desfigurada, desesperadamente supervalorizada. Assim, o chamado problema da práxis está entrelaçado com o conhecimento. A subjetividade abstrata, na qual culmina o processo de racionalização, pode, em sentido estrito, fazer tão pouco quanto se pode imaginar do sujeito transcendental, precisamente aquilo que lhe é atestado: a espontaneidade. (ADORNO, 1995, p.204)

Para Adorno, essa aversão à teoria é vista como um problema formativo. Wolfgang Leo Maar sintetizou com clareza: “o desenvolvimento da formação social capitalista, vincula-se à perda da experiência formativa resultante no processo de encantamento decorrente da

totalização do fetichismo da mercadoria.” (1996, p.64). Assim, a crítica à ideologia torna-se necessária, para que o “obscurecimento da consciência”, processo pelo qual a *psique* humana é enformada nessa ordenação social, seja combatido a partir da conscientização desse processo. Na sociedade administrada, a experiência se dá nos termos da indústria cultural e da semiformação, ou seja, “não seriam experiências no sentido ‘autêntico’, formativo, mas apenas sucedâneas destas últimas que não resultam num processo formativo, mas sim numa socialização meramente reprodutora dos moldes do existente” (LEO MAAR, 1996, p.66). Neste sentido, fala-se em perda da experiência ou sua inaptidão, conduzida pela formação social capitalista, que para Adorno repercute na consciência, no “pensar em relação à realidade [...]. Este sentido mais profundo da consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais[...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação.” (ADORNO, 1995, p.151).

3. Sobre sujeito e objeto: o sujeito histórico e a experiência

Em *Crítica da Cultura e Sociedade*, Theodor W. Adorno (2002) afirma ser importante ao exercício da crítica dialética que o crítico se encontre *de fora* daquilo que critica, possua um afastamento em relação ao seu objeto, sem que isso signifique uma cisão entre o espírito e a materialidade, algo possível na medida em que se mantém a tensão dialética entre sujeito e objeto, assim como entre teoria e praxis. O pensamento não está desconectado do seu contexto histórico-social de criação, uma teoria possui suas bases na sociedade na qual se desenvolveu e o seu estudo deve levar em consideração seu contexto de produção. A dissociação é possível somente quando se tem por objetivo calcificar tendências e objetividades na realidade social, quando a história não é variável considerável e nada pode fazer, a não ser seguir seu percurso já determinado ou indicado. No entanto, como afirma Horkheimer (1980), uma teoria está intimamente relacionada com seu tempo histórico e somente a ele deve a sua existência. O pensamento crítico compreende a relação entre indivíduo e sociedade a partir da *práxis* geral da sociedade, a partir da análise de um sujeito histórico, e não pelas vias adotadas pela sociedade burguesa na qual o sujeito cognoscente é compreendido a partir de um sujeito universal. “Os homens não são apenas um resultado da

história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e em seu modo de sentir, mas também na maneira como se veem e ouvem é inseparável do processo da vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos.” (HORKHEIMER, 1980, p.125). Dessa forma, não se poderia conceber uma separação estrita entre sujeito e objeto, a relação deve ser pensada dialeticamente, pois o sujeito percebe aquilo que a situação histórica e o nível de desenvolvimento social permite conhecer e, antes mesmo, as próprias categorias e conceitos as quais o objeto será submetido são determinados pelas relações sociais nas quais o sujeito cognoscente está submetido. Desconsiderar isso seria coisificar o conceito de teoria, pois “na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichte*) e, por isso, ideológica.” (HORKHEIMER, 1980, p.121).

Seria preciso, então, reconhecer que a separação entre sujeito e objeto é ao mesmo tempo real e aparente, primeiro porque não se pode pensar sobre eles sem que haja a sua separação, no entanto é aparente no sentido de que existem mediados um ao outro, e concebê-los sem mediação seria novamente aprisioná-los em ideologia. Tanto não se pode conceber a separação cartesiana entre sujeito e objeto que isso significaria negar o que há de subjetivo no objeto quanto o que há de objetivo no sujeito. Para evitar tais atrofias de um pensamento que não pensa a si mesmo criticamente, Adorno defende a tese de uma *primazia do objeto*:

Mais que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação é o *como* e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o *que*, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [*weggeedacht*] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto. Um ente não se pode escamotear ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado. Se o sujeito não é algo – e *algo* designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até como “*actus purus*” necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a “*intentio obliqua*” da “*intentio obliqua*”, não a requestrada “*intentio recta*”; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. (ADORNO, 1995a, p.188).

Assim, os autores da Teoria Crítica defendem que o pensamento dialético seria o único capaz de exercer a crítica social capaz de libertar o pensamento das amarras ideológicas nas quais se fetichiza não só os conceitos de sociedade e cultura, mas todas as relações tecidas nesse arranjo, de forma que a experiência e a espontaneidade não parecem constituir mais a vida social. Esse é um aspecto que Adorno identifica como uma das marcas do seu tempo

histórico. Tempo estemarcado pelo totalitarismo nazifascista, repercussão e desdobramentos da revolução socialista, disputa de economias da Guerra Fria, corrida armamentista desenfreada desde o início do século à tragédia de Chernobyl, câmara de gás às bombas nucleares, crise da política na qual os laços com o passado foram rompidos, quando a tradição já não fornece mais os alicerces para a interpretação da experiência, como apontou Hannah Arendt(1992), ou segundo Hobsbawm, a “desintegração de velhos padrões de relacionamento social humano e, com ela, aliás, a quebra dos elos entre as gerações, quer dizer, entre passado e presente”. (HOBSBAWN, 1995, p.27).

Com um olhar crítico sobre o presente que se encontra sob um processo de consolidação do capitalismo não só como novo modo de produção, mas também como novo tempo histórico, uma importante pergunta permeia os ensaios de Benjamin sobre a narrativa como forma literária, se há uma transformação ou, até mesmo, uma atrofia da experiência. Os temas benjaminianos costuram de forma complexa a análise crítica da estrutura e da superestrutura da, como se observa já na abertura do ensaio *A obra de arte na reprodutibilidade técnica*(1994) ou no pequeno e denso texto *A História Cultural dos Brinquedos*(1994). Benjamin analisa as transformações socioculturais dessa nova sociedade em que o ritmo do trabalho extrapola os limites da fábrica e impõe-se contra a *flaneurie*. Marcado principalmente pelo urbano, Benjamin discorre sobre os personagens das cidades, sobre as massas, a imposição de uma *vivência do choque*, a ditadura do olhar, as galerias.

O declínio da narrativa, analisado por Benjamin em vários de seus ensaios, mas principalmente em *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*(1994), é atribuído à substituição do trabalho artesanal pelo das indústrias. A narrativa possui a mesma capacidade que o trabalho artesanal de imprimir no seu produto vestígios de quem o produziu. Na moderna sociedade industrial, nada do operário é impresso na mercadoria que passa pelas suas mãos. Não é à toa que Benjamin em uma nota de rodapé afirma que foi Frederic Taylor quem declarou o fim da *flaneurie*; pai da administração científica, foi o primeiro a organizar cientificamente o trabalho simplificando ao máximo a tarefa a ser desempenhada pelo operário, diminuindo assim o tempo a ser despendido e aumentando a rentabilidade do trabalhador. A simplificação da tarefa trazia a impessoalidade e padronização para a nova estruturação do trabalho personificado no operário não especializado. O tempo do *flaneur* é o da tartaruga de alguém que transita em meio à multidão, que entra na galeria para escapar ao tempo do trânsito. O *flaneur* é a antítese do tempo do capital.

Benjamin atém-se a importantes questões da modernidade como a experiência, o declínio da narrativa, a ascensão das massas, o olhar, a maquinaria, a técnica, o proletariado, a industrialização, a revolução. Aparentemente esses temas não possuem uma relação entre si, porém no ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*(1989), Benjamin articula-os propositalmente naquilo que para ele representa o quadro da modernidade. Por isso são temas benjaminianos figuras como o *flâneur*, a prostituta, o urbano, as massas, o cinema, e até mesmo a infância. Esse novo tempo é assumido na nova forma literária do romance que não cabe à experiência, pois a experiência é da ordem da tradição, da durabilidade. Uma narrativa incorporada, atrelada à experiência do ouvinte, poderá ser novamente narrada. Um romance consome-se por si só e, igual à informação, ele devora-se a si mesmo no seu fim. A experiência é incorporada à memória.

Pode-se dizer que Benjamin e Adorno compartilharam não só uma relação de trabalho, mas como intelectuais de um mesmo círculo compartilham temas, assim como entre os outros intelectuais do círculo frankfurtiano, como a questão da experiência. Adorno parece assumir a visão benjaminiana sobre a atrofia da experiência no contemporâneo, promovido pelo tempo da máquina. No aforisma “Entre sem bater”, da obra “*Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*” (2008a), Adorno reflexiona sobre a relação do homem com as coisas na vida moderna, como ele se relaciona com a técnica em um duplo sentido, em que ele como homem espécie transforma a técnica e como o homem como indivíduo é transformado por ela de forma que muitas vezes é submetido à mera reação perante à máquina, negando mais uma vez a experiência em detrimento da repetição. Nas palavras de Adorno:

Entre os culpados pela morte da experiência encontra-se a circunstância de que, segundo a lei de sua pura eficácia, as coisas assumem uma forma que restringe a lida com elas à mera manipulação, sem um excedente seja de liberdade de conduta seja de tolerância pela independência da coisa, que sobreviva como germe de experiência por não ter sido consumida pelo instante da ação. (ADORNO, 2008a, p.36).

A expropriação da experiência já se dá no projeto da ciência moderna, como descreve Giorgio Agamben, muito influenciado pelos escritos de Walter Benjamin sobre a experiência, no livro “*Infância e História*” (2005). A ciência surge com grande desconfiança da experiência: “Do olhar lançado ao *perspicillum* de Galileu, não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes (...)” (AGAMBEN, 2005, p.26). A experiência é aquilo que precisa ser averiguado e testado, é a verdade de fato; a verdade da razão é proveniente de sua comprovação científica: o experimento. Ao tentar traduzir a experiência em experimento, tornando-a calculável, retira-se o valor da experiência, que Agamben a

define a partir de uma citação de Montaigne como algo “sobre o qual não é possível fundamentar nenhum juízo constante.” (MONTAIGNE *apud* AGAMBEN, 2005, p.26). A experiência é constituída pelo cotidiano em que narrando o comum e o insignificante ela transmitia sua matéria-prima às próximas gerações. Esse é o sentido tradicional da experiência e, por isso, se torna “incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade. Não se pode formular uma máxima nem contar uma história lá onde vigora uma lei científica.” (AGAMBEN, 2005, p.26).

A união entre experiência e conhecimento é nova na história do pensamento. Na Antiguidade, disserta Agamben, ciência e experiência eram concebidas separadamente, o sujeito da experiência representava o senso comum e o sujeito do conhecimento o *nous*, o intelecto agente, e na fórmula aristotélica pertenciam a duas esferas distintas e somente na mediação entre elas se realizava conhecimento. Por isso, os antigos ocupavam-se da “unicidade e separação do intelecto e sua comunicação com o sujeito da experiência” (AGAMBEN, 2005, P.27), tendo como problema central do conhecimento não “o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo” (AGAMBEN, 2005, p.27). O que faz a ciência moderna é reverter esse processo ao substituir a experiência pelo método do conhecimento, de modo que ciência e experiência passam a ter um sujeito único: a consciência. A constituição desse sujeito se dá pela transformação da insubstancialidade do “eu penso” do sujeito cartesiano ao “eu substantivado” pela união do “*nous epsyché*, de experiência e conhecimento” (AGAMBEN, 2005, p.32) constituindo-se no novo sujeito: a consciência psíquica, que não mais pode fazer experiência no sentido tradicional.

A ciência moderna desfez a divisão antiga entre o homem e o divino e une, como fez a experiência mística da Astrologia e da Alquimia, “os ‘céus’ da inteligência pura e a ‘terra’ da experiência individual” (AGAMBEN, 2005, p.29), condição que segundo Agamben foi necessária para a ciência moderna. Assim, da transformação do sujeito têm-se a reconfiguração da experiência, esta se torna “o processo infinito do conhecimento” (AGAMBEN, 2005, p.33). Aquilo que na Antiguidade aristotélica era a mediação entre o subjetivo (alma, uno, *psyché*) e o objetivo (inteligência, múltiplo, *nous*), “agora é seu caráter combinatório e alucinatório.” (AGAMBEN, 2005, p.34).

Breves considerações finais

A morte da experiência pode ser atribuída, como já mencionado no início deste artigo, à forma de organização da vida no capitalismo, na *oikonomie* das relações sociais, e como tal pode ser entendida tanto em suas formulações políticas sobre o indivíduo e a experiência, como na face epistemológica da relação entre de sujeito e objeto. Nesse sentido, pensamos então que o termo experiência surge como uma negação do experimento da ciência positivista e à forma como esta se incorpora à ideologia do *status quo*. A crítica frankfurtianase dá por uma recusa ao tempo presente e à restauração do passado, na tentativa de repensar a história e o próprio pensamento a partir da negação da identidade e do enclausuramento dos conceitos, do “sempre-igual” da vivência, e do “acontecer como repetição” da ciência.

Nesse sentido, procuramos pensar na possibilidade de uma *experiência crítica* como algo que implica contrapor-se ao tempo, ao ritmo da sociedade administrada. Pensar então, na possibilidade de a crítica consistir hoje, na sociedade da vivência e do tempo homogeneizador, uma experiência possível, um momento formativo que permita elaborar o tempo presente sem recair nos mecanismos reificadoresda ideologia.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, T. **Palavras e Sinais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.

_____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.

_____. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008a.

_____. **MinimaMoralia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARON, Raymond. **Main currents in sociological thought**. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BOTTOMORE, Tom B. **Introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HOBBSBAWN. **Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Textos Escolhidos** (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MAAR, Wolfgang Leo. *Educação e Experiência em Adorno*. In: **Contemporaneidade e Educação**. Ano 1, nº0. Setembro, 1996.

MILLS, C. Wright. **A Imaginação Sociológica**. 4.^a ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**. Itajaí: Ed. UNIVALI, 2002.